Arquivos e rituais no Tucumán colonial: o legado de Mariza Peirano em contextos inesperados

Silvina Smietniansky
CONICET/UNQ

Ao escrever este texto me perguntava o que eu poderia dizer a respeito de uma questão sobre a qual seguramente muito foi dito, o tema “Etnografia e Rituais” na obra e na trajetória da Mariza Peirano.[1] Achei então que poderia refletir sobre como seus aportes influenciaram minhas próprias pesquisas e, através desse breve exercício, dar conta de como seu trabalho traspassou as fronteiras temporais e nacionais. Todas as perguntas que surgiram como eixos que organizaram este artigo me levavam para o vínculo entre orientadora e orientanda, contexto no qual fui me aproximando com mais precisão de suas ideias e perspectivas sobre a etnografia e o estudo dos rituais.

Fugindo da ambição de oferecer um olhar mais geral ou holístico que recorra a toda sua produção — tarefa que me excede e excede o marco deste texto — e reconhecendo o espaço singular de onde eu poderia falar, decidi guiar-me por uma de suas premissas sobre o trabalho etnográfico: a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação.

Distanciando-nos do Brasil contemporâneo, dirigimos nosso olhar um pouco mais para o sul, para os antigos domínios coloniais que a Monarquia hispânica possuía em parte do atual território argentino. A província de Tucumán e a trama institucional do governo colonial definiram o recorte de minha pesquisa, que focalizou a dimensão ritual do poder e que desenvolveu uma abordagem etnográfica no estudo de fontes escritas dos séculos XVII e XVIII.[2] Desse modo, a proposta de Mariza Peirano se aproximou de um novo campo etnográfico, mas também de outras literaturas e vertentes historiográficas. As vozes dos vizinhos tucumanos registradas nos extensos expedientes judiciais, com a história política, a história das instituições, a nova história do direito e a história do Tucumán colonial, foram os interlocutores com os quais a teoria antropológica e, em particular, uma linhagem de etnógrafos (na qual é possível situar a trajetória de Mariza) estabeleceram diálogo.

Por outra parte, o trabalho com fontes escritas abria uma série de interrogantes cifrados nas relações entre antropologia e história, nos modos de desenvolver uma pesquisa cuja tarefa se aproximava à do historiador, mas que se definia pelo caráter

etnográfico e buscava entender que papel desempenhavam as teorias do ritual. Nesse terreno, distante no tempo e no espaço das minhas fontes de inspiração teórica, o interesse era o mesmo: "ao submeter conceitos preestabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares, ela [a etnografia] procura dissecar e examinar, para então analisar, a adequação de tais conceitos", e através desse processo "artesanal" a disciplina vai formulando "uma idéia de humanidade construída pelas diferenças" (Peirano, 1991:44). Reconstruir aqueles diálogos que se desenvolveram como parte de uma pesquisa interdisciplinar requer traçar alguns dos caminhos que me levaram até Mariza.

Linhagens: papéis que traspassam fronteiras

Roxana Boixadós foi minha orientadora na graduação e no doutorado e co-orientadora no mestrado. Quando, em 2005, defini meu tema da monografia de graduação, o estudo de um *juicio de residencia* como um ritual na sociedade da América hispânica colonial, ela me entregou os materiais que tinha guardado de um curso sobre rituais oferecido no Museu Nacional (UFRJ), onde havia estudado em 1992.[3] Foi aquela a primeira vez que entrei em contato com o trabalho de Stanley Tambiah (1985) e sua aproximação performativa ao estudo dos rituais, e foi também a primeira vez que escutei falar de Mariza como antropóloga e como professora.

Havia mais de vinte anos, Roxana fizera seu mestrado sob a orientação de Girarlda Seyferth, que lhe sugeriu fazer o curso com Mariza. Roxana resistiu à proposta, perguntando-se como o estudo do ritual poderia contribuir para sua pesquisa sobre parentesco em La Rioja colonial. Giralda — segundo relataria para mim muitas vezes Roxana, quase como um mito que conta um acontecimento importante da sua história acadêmica —, mais que a aconselhar, "insistiu enfaticamente para que assistisse ao curso da professora Peirano". Rapidamente as poucas expectativas se tornaram um redescobrir da antropologia e, especialmente, dos autores clássicos que o programa propunha. Roxana me contou como o curso a tinha impactado, descrevendo sua experiência como aluna da Mariza e animando-me a ler Tambiah; ela advertia-me de que lá poderia encontrar algumas chaves para interrogar meus materiais etnográficos. Desde esse momento, Mariza ficaria como um referente de nossos diálogos.

Posteriormente, em 2007, ao definir meu tema para o projeto de mestrado, que era uma continuidade do anterior, meu orientador, Fernando Balbi, apresentou-me novos materiais, textos que também tinha trazido de sua época de doutorando no Museu Nacional. Foi a primeira vez que li alguns capítulos de *O dito e o feito* (Peirano, 2001) e voltei a discutir a abordagem de Tambiah. Poderia dizer que

grande parte dos materiais que chegaram a mim e que traçaram essa ponte teórica com a proposta da Mariza chegaram de forma fragmentada, circulando antes através de vínculos pessoais que iam conduzindo minha formação em antropologia que através de relações ou marcos institucionais. Um artigo recente da Mariza, publicado em um livro que homenageia Tambiah, é intitulado "People and ideas travel together: Tambiah's approach to ritual and cosmology in Brazil" (Peirano, 2013). Eu agregaria que as pessoas levam consigo também aqueles textos que as marcaram, muitas vezes além do uso efetivo que fazem dos mesmos — talvez, como símbolos de identidade ou de pertencimento, e que depois os fazem circular e difundir-se.

Quando estava concluindo o doutorado, já tinha claro meu desejo de vir estudar com a Mariza. Entrei em contato com ela, que se lembrava da Roxana, do curso no qual havia vinte anos ela fora sua aluna, e também do trabalho que ela tinha elaborado, que — para surpresa da Roxana — naquele momento Mariza pediu enviar ao *Anuário Antropológico*, onde foi submetido a avaliação e finalmente publicado (Boixadós, 1994). Mariza generosamente aceitou ser minha supervisora no pós-doutorado e, atravessando os tradicionais caminhos burocráticos, cheguei a Brasília. Sentia-me quase parte de uma linhagem. Depois percebi que isso tinha sentido na medida em que o ancestral vivo mais próximo entende a antropologia e o desenvolvimento da sua história teórica não em termos de "escolas", mas precisamente de linhagens, que são produto de decisões individuais com implicações coletivas (Peirano, 1991, 2004).

É claro que esse sentido de pertencimento tinha a ver com a existência de um código compartilhado, um modo de conceber a etnografia, a teoria antropológica e o estudo dos rituais como estratégia de análise etnográfica. A teoria, certa linhagem que chegou a mim através da Roxana, mas que eu estava também escolhendo, definia a ponte ou os referentes desse diálogo. Isso poderá parecer uma obviedade; no entanto, eu percebia que não o era quando devia explicar por que havia vindo ao Brasil se "meu estudo de caso" estava na Argentina. Para o senso comum, ou para as pessoas fora da antropologia, vir ao Brasil significava estudar algo "de" ou "sobre" o Brasil. No entanto, essa viagem era o que a Mariza denomina "teoria vivida". A maneira espiralada de pensar o desenvolvimento da teoria social formava parte do espírito com o qual ela estava me recebendo. A confrontação entre teoria e dados não se produz só no campo, mas também nas instâncias de aprendizagem e orientação. E esses não são "qualquer momento"; como ela sugere, "é o momento *sui generis* em que a teoria é vivida por duas gerações" (Peirano, 2004:3).

Rituais: mesmas fontes, novas perguntas

Os primeiros textos que li da Mariza foram o prefácio e o capítulo 1 de *O dito e o feito*, onde ela delineia um percurso da problemática do ritual na antropologia, traçando uma genealogia de debates e autores que vieram a definir sua perspectiva e a dos trabalhos no livro reunidos. Eles têm como referência principal a aproximação analítica de Tambiah, que por sua vez incorpora os aportes de Jakobson, Peirce e Austin. Ante a pergunta "de que nos serve, enfim, a idéia de ritual hoje?" (Peirano, 2001:7), essa série de artigos sobre temas diversos revela a potencialidade de uma abordagem dos rituais como estratégia para analisar eventos etnográficos.

Quando tive acesso a esses textos pela primeira vez, em 2007, no contexto de uma pesquisa sobre a dimensão ritual do poder nas instituições do governo na América hispânica nos séculos XVII e XVIII, minha perspectiva analítica estava se definindo em torno das produções de Victor Turner (1999), Edmund Leach (1976) e Stanley Tambiah (1985). Assim, a identificação com a proposta da Mariza foi quase instantânea, e me ajudou a esclarecer as particularidades e as implicações de uma abordagem etnográfica do ritual, assim como as possíveis articulações conceituais. Mas não se tratava só de referenciais teóricos. O desenvolvimento da história social, da história cultural ou da antropologia histórica dá conta do uso que os historiadores fizeram das etnografias e ferramentas analíticas oferecidas pela antropologia, especialmente em questões como ritual, bruxaria e parentesco (Burke, 2005; Thompson, 1992; Zemon Davies, 1993). A historiografia que examinou como os rituais, as festas públicas, a ordem da etiqueta, etc. eram parte do exercício do poder na América hispânica recuperava a literatura antropológica sobre o ritual, e nesse sentido minha sintonia teórica era a mesma.[4] No entanto, algo desse uso historiográfico das teorias do ritual me provocava desconforto.

Outra classe de identificação que animava a leitura de *O dito e o feito* tinha a ver com o modo de pensar a relação entre teoria e empiria. A meu ver, os textos de Mariza incluídos nessa compilação, que se caracterizam pela simplicidade e pelo esclarecimento de seu estilo — em que debates e autores complexos parecem colocados ao nosso lado, sem por isso reduzir sua riqueza —, exemplificam no plano dos rituais o olhar mais geral que ela propõe sobre o valor da teoria no trabalho etnográfico. Não é possível definir *a priori* o que são e o que não são rituais; essa é uma definição relativa, não absoluta. O pesquisador se depara com um tipo de evento estável, que apresenta uma ordem, "um sentido de acontecimento" com um propósito coletivo, e a percepção de que aquele é um evento diferente, especial. Mas essas atribuições, essa demarcação da existência de um evento especial, é um recorte nativo que a própria sociedade faz.

Os rituais como estratégia de análise etnográfica definem um instrumental analítico que permite seu exame e sua compreensão. E isso é mais do que classificar ou caracterizar um evento ou uma prática sob o termo "ritual". Propõe um olhar que nos obriga a colocar em tensão, a confrontar essa conceitualização com as perspectivas nativas com as quais tentamos dialogar.

Ao distinguir as tarefas do historiador e do antropólogo, Bernard Cohn (1980, 2001) destaca o fato de que em algumas situações o primeiro tem um *corpus* de fontes delimitado para examinar, o que permite que seu trabalho seja apurado e inspecione toda a informação disponível. É possível voltar uma e outra vez sobre esses documentos, que podem também ser examinados por outros pesquisadores. Em contraposição, Cohn descreve a urgência com a qual trabalha o antropólogo, o qual deve sempre ter novas situações que registrar, assim como constrói seu conjunto de dados sem advertir um limite fixo como parte de uma pesquisa, além de parecer não ter um momento final reconhecível. É possível voltar a estudar um mesmo grupo social, mas o contexto já terá mudado — as situações, os atores, as conversas etc. Sob essa definição um pouco estereotipada de papéis, meu trabalho aproximava-se ao do historiador. As fontes que lia e analisava estavam simplesmente "aí", depositadas nos arquivos tradicionais, nas bibliotecas ou escaneadas e disponibilizadas em páginas da internet. Em muitos casos, esses textos e outros similares já tinham sido examinados por outros analistas. Eram documentos oficiais, altamente protocolizados, muito extensos no caso dos *juicios de residencia*, nos quais a reiteração das fórmulas jurídicas dificultava discernir e abordar a informação referencial que continham. Ficamos distantes do cotidiano, das imprevisibilidades, das emoções e das vivências que podem ser compartilhadas com outras pessoas no campo.

Por outra parte, o *corpus* documental e as práticas que eu examinava não se acomodavam às imagens e ideias que o termo "ritual" normalmente sugere. Em geral, os trabalhos sobre o ritualismo no contexto hispânico colonial enfocam o estudo sobre eventos especiais, tais como as *entradas* dos *virreyes* ao tomar posse dos territórios que vinham a governar, o juramento de um novo rei, as missas e festas para os padroeiros das cidades e a cerimônia do Corpus Christi, entre outros acontecimentos que coloriam a vida nas colônias e formavam parte dos modos simbólicos do exercício do poder, ou, como diria Cañeque (2004), do "governo por ritual". Em vez disso, eu questionava o funcionamento dos *cabildos*[5] e as rotinas de seus membros, assim como alguns procedimentos judiciais que perturbavam os ritmos cotidianos e que tinham por fim avaliar a conduta dos funcionários. As atas dos *cabildos* e os expedientes resultantes das *residencias* não "falavam" de rituais e cerimônias para definir as práticas que envolviam essas

instituições; essa foi uma escolha teórica que orientou a formulação do problema e das perguntas e o exame das fontes. Seria então possível analisar *cabildos* e *residencias* na perspectiva do ritual? Quais eram as vantagens e potencialidades dessa escolha?

O olhar proposto por Mariza me fazia refletir e ficar atenta a duas questões. Por um lado, a ideia de que os rituais implicam instâncias produtoras da realidade em que operam, continuando assim a linha teórica de Tambiah; e, por outro lado, a visão de que sua análise traça um acesso à sociedade que interessa estudar, dado que eles iluminam e ampliam elementos que já são comuns nela. Os *juicios de residencia* aos governadores e funcionários dos *cabildos* eram eventos extraordinários na província de Tucumán. Em cada processo, os tempos locais e ordinários eram perturbados, e as sete cidades que formavam a província ficavam comprometidas em um único evento, seguindo paralelamente a mesma sequência de fases: abertura, pesquisa secreta, pesquisa pública e sentença. Esse acontecimento potencializava símbolos e dispositivos de poder que já eram típicos nessa sociedade, os quais, por outro lado, eu examinava por meio das atas dos *cabildos* e várias outras formas de documentação, elaboradas pelos funcionários da administração da vida social nas cidades. A presença recorrente do rei nos juramentos, na fala dos juízes, na cédula real baseada em sua autoridade, entre outros atos, compensava por meios simbólicos sua ausência física, que era sinônimo de um problema estrutural da monarquia hispânica, posto que o poder e a legislação vieram da fonte de um monarca ausente.

Cabildos e *residencias* permitiam examinar continuidades, rupturas e tensões desses dois registros do ritual, um especial e um cotidiano, com o interesse de compreender como na trama institucional do governo o ritual fazia parte do exercício do poder e da construção da ordem colonial. Sob essa orientação, por exemplo, a pergunta pela eficácia simbólica da *residencia* como ritual, sua força performativa, permitiu reconhecer outros aspectos além de seus objetivos de controle, concluindo que essa era uma instância na qual se reafirmava a figura e a autoridade do rei sobre os distantes domínios coloniais. A conceitualização da *residencia* como ritual não invalida nem se opõe aos trabalhos que focalizam em sua história e normativa institucional, ou que interrogam sua eficácia jurídica como dispositivo de controle; ao contrário, acrescenta e expande a complexidade, os sentidos e os efeitos desse procedimento. Nesse trajeto, a perspectiva etnográfica no estudo dos rituais foi revelando seu potencial como instrumento para iluminar novos aspectos das mesmas fontes e instituições, que tinham sido examinadas em outras abordagens.

Outra dificuldade que enfrentava na pesquisa era a de que aquilo que eu visualizava em termos de ritual aparecia na prática — segundo ficou registrado nas fontes — como uma confusa mistura de ritual, política, religião, funções jurídicas, procedimentos administrativos etc. A religião permeava toda a vida nessa sociedade; nos rituais de posse dos cargos políticos locais, fossem estes comprados ou ganhos por eleições, os sujeitos assumiam um compromisso com o rei, Deus, a cidade e seu *cabildo*. Também a prática tradicional de receber cédulas e obrigações das autoridades superiores de governo revestia-se de um caráter ritualizado: nas atas do *cabildo*, pode-se ler que a cédula do rei era recebida por um funcionário — em geral o de hierarquia mais alta — que a beijava e colocava sobre sua cabeça. Nas sessões semanais do governo, chamadas *acuerdos*, a ordem da votação e a distribuição das cadeiras definiam a posição dos cargos na hierarquia do corpo do *cabildo*.

Nunca faltaram conflitos sobre essas questões, assim como sobre os lugares que o *cabildo* devia ocupar nas *cerimônias públicas* ao compartilhar o cenário com outras autoridades coloniais. No confronto com esse mundo, tentando um olhar etnográfico, surgia a pergunta sobre a validez de interpretar a hierarquia que implicava a distribuição dos assentos dentro dos *cabildos* a partir da noção do ritual, uma vez que para os funcionários essas atribuições, que nós poderíamos denominar simbólicas, eram parte das funções e dos direitos de seus trabalhos. Sob que perspectiva se poderia dizer que algumas atividades respondiam a fins técnicos, próprios das competências e obrigações do cargo, e outras tinham um caráter ritual? Mesmo na legislação pode-se notar que, dentro das competências jurisdicionais de um ofício, incluem-se esses atributos que nós colocaríamos na ordem do ritual.

Se o conceito de ritual, por um lado, parecia poderoso para orientar a análise das fontes documentais, por outro, entrava nessa tensão em que ingressa todo conceito teórico. A ideia de pensar uma abordagem etnográfica dos rituais me obrigava a tratar esse confronto, a discutir como aquilo que eu denominava ritual fazia parte das atividades e experiências dos protagonistas desse mundo que queria compreender. Sob essa perspectiva, a questão não residia em perguntar se determinado fenômeno era um ritual, mas em que medida ele podia ou não ser analisado a partir desse conceito. Por outro lado, isso supunha que a distinção entre ritual e não ritual, ou entre dimensão ritual e dimensão técnica, partia de uma determinada perspectiva analítica, que em tal caso era preciso confrontar com as perspectivas dos atores.

Na instância da escrita da tese, ao analisar as fontes, minhas palavras pareciam simplesmente não ser as adequadas para dar conta dessas outras miradas e

experiências de vida. Mariza distingue as alternativas que ofereceram Malinowski, ao manter a categoria nativa *kula* na sua etnografia, e Evans-Pritchard, que, como um tradutor, escolheu contrastar as categorias europeias com os dados produzidos entre os Azande (Peirano, 1994). No meu caso, o outro de que me acercava era, ao mesmo tempo, familiar — compartilhava sua língua e nele reconhecia parte da minha história —, mas também suficientemente distante para me obrigar a estranhar suas categorias. Nessa aproximação a uma sociedade estranha e familiar, encontrei no ritual a chave da minha estratégia.

Lembro que em 2013, quando eu havia recém-chegado a Brasília, Mariza, tendo lido minha tese de doutorado, me perguntou por que eu tinha tantas dúvidas ao qualificar como rituais as práticas e os procedimentos que analisava. Enquanto para ela era claro que lidávamos com rituais, eu discutia e justificava essa escolha. Por que estudar um *juicio de residencia* como ritual? Por que é pertinente examinar o procedimento de receber uma ordem escrita do rei, do governador ou do Conselho das Índias, focalizando sua dimensão ritual? De que serve aplicar esse conceito para estudar um processo de compra e venda de propriedades, entrega de mercês de terras ou execução de um testamento? Essa dúvida constante era a maneira que eu tinha encontrado para situar a teoria onde ela devia estar, no diálogo com o campo. Apropriar-me dela para examinar esses antigos manuscritos e ampliar seus sentidos e implicações consistia, para mim, em colocar em discussão a noção de ritual por meio do confronto com os dados etnográficos.

Esse exercício demonstra o modo como Mariza — e sua linhagem — concebe e propõe o trabalho etnográfico e os rituais como um instrumento analítico que faz parte de um legado que continua se desenvolvendo, se ressignificando e se ampliando em contextos inesperados. E também se vincula ao valor, à atualidade e à eficácia que ela outorga aos autores clássicos para pensar outras culturas e contextos diferentes daqueles nos quais eles realizaram trabalho de campo, que por sua vez definiram os horizontes de debate e elaboração de suas teorias.[6] Como tentei exemplificar, esse traspasso a novos territórios e materiais empíricos não é linear, uma vez que provoca novas perguntas e habilita outros diálogos.

O tempo da orientação

O primeiro semestre do estágio pós-doutoral esteve ocupado, entre outras tarefas, pela participação no tradicional curso sobre rituais oferecido pela Mariza. Como um ritual que, ao longo do tempo, é eficaz em fixar conteúdos e visões do mundo e criar permanência, ao mesmo tempo ele se nutria e se ampliava com as novas etnografias desenvolvidas nos últimos anos. Mariza, já aposentada, não estava ministrando aulas no Departamento de Antropologia (DAN) da

Universidade de Brasília, o que me faz entender seu compromisso como professora e, ainda mais, ter dimensão do privilégio de estar em um curso que tomou a forma de um diálogo, um encontro semanal entre orientadora e orientanda. Depois também compreendi que se tratava quase de um rito de passagem que colocava e explicitava um ponto de partida, um código comum — de autores, teorias e problemáticas que daí para frente seriam os referentes de nossas conversas.

Eu voltava a ler alguns dos materiais com que havia trabalhado na Argentina, aqueles que Roxana tinha me entregado, mas que agora estavam inseridos em outro contexto. Em particular, a leitura orientada dos escritos de Jakobson, Peirce e Austin sobre a maneira como a antropologia incorporou seus aportes foi central para reler os trabalhos de Tambiah com novas chaves, que, por sua vez, me permitiam lançar novas luzes sobre os materiais etnográficos que há anos eu vinha examinando. No momento de discutir com a Mariza os materiais teóricos, os dados etnográficos da minha pesquisa se infiltravam e tomavam seu lugar próprio em forma de exemplos, perguntas e possíveis interpretações. Aí, nessa outra situação, tornava-se palpável em que consistia o diálogo entre campo e teoria e, em particular, a eficácia desta última para interrogar o campo e deste como meio para refletir sobre a teoria.

Os dados etnográficos estão sempre submetidos à indagação de outros antropólogos, possibilidade que responde ao caráter incompleto das etnografias ou a uma abundância de dados que permite ampliar o exame original de seu autor (Peirano, 1994). "As árvores ndembu: uma reanálise" (Peirano, 1993) exemplifica com acuidade essa premissa; Mariza elabora uma nova análise a partir dos textos etnográficos de Turner sobre os ndembu, ampliando e enriquecendo as interpretações dele. Também nessa direção, os exercícios de re-análise revelam "a fecundidade teórica do trabalho etnográfico", o modo como a teoria se amplia no intercâmbio com o campo e o caráter temporal das explicações que podem ser oferecidas. Mais que conceber aquele aspecto como uma debilidade, Mariza, recuperando Weber, destaca a fortaleza da etnografia em expressar com vigor a "eterna juventude das ciências sociais" (Peirano, 1994:219).

Parte das fontes históricas com que trabalhei durante minha estância em Brasília consistia nas mesmas que tinha lido e examinado nas pesquisas prévias. Notas de campo, artigos, teses e relatórios de desdobramentos das pesquisas voltavam a ser analisados. Outra vez, as ideias de Mariza plasmadas em seus textos tomavam forma na prática. À luz de novas leituras, do aprofundamento em outras já feitas e, especialmente, através de um diálogo orientado, esses dados etnográficos foram emergindo com outra vitalidade. Se tivesse que falar de dois aspectos-chave que definem Mariza no papel de orientadora, escolheria

a agudeza de suas observações e a administração e valoração do tempo. No encontro com contextos históricos e personagens estranhos a seu conhecimento, na escuta de ideias dispersas e inacabadas, assim como na leitura de rascunhos ou textos concluídos, seu olhar atento aparecia para marcar e interrogar aquelas questões que podiam ser — e, de fato, seriam — problematizadas, assim como para organizar o processo analítico.

Sua sugestão de leitura privilegiava o valor do conteúdo em relação à pesquisa em processo em detrimento da inacabável quantidade de produção que podemos encontrar para cada tema. Nessa instância do trabalho, o ponto não consistia em "ler tudo sobre…", mas em identificar autores e elaborações que efetivamente ajudariam a esclarecer meus dados e preocupações, que os ampliariam, e com os quais seria possível discutir. Talvez, de seus primeiros anos no curso de arquitetura — antes de decidir-se pela antropologia —, ficaram traços nos esboços e esquemas com os quais costumava acompanhar a exposição oral de suas ideias. Sem lápis e papel, era difícil começar uma de nossas aulas ou diálogos semanais. Desse modo, dirigindo-se para os múltiplos canais de comunicação disponíveis (Jakobson, 1971), economicamente como um ritual (Leach, 2000), Mariza colocava graficamente em "contexto de situação" (Malinowski, 1930) suas perguntas e reflexões. Era eficaz (Austin, 1975), eu aprendia, e os materiais empíricos iam revelando novos acessos a esse outro distante.

Em "The way of tea", com base em modelos semióticos e linguísticos, Dorinne Kondo (1985) analisa a cerimônia do chá no Japão como um processo simbólico e estruturado, que está orientado a provocar uma transformação no pensamento e no sentimento das pessoas participantes. A análise dos aspectos formais desse ritual, dos símbolos em jogo, da espacialidade, da etiqueta que governa as interações entre os indivíduos, entre outros elementos, dá conta da preeminência que assumem a intuição e a ação, os meios não verbais, diante da exegese verbal característica do Ocidente. Kondo consegue, através da palavra, trasladar-nos para um clímax sequencial de sensações e experiências que vão modelando o pensamento e sentimento dos convidados na cerimônia. O tempo ritual se distingue do tempo mundano e oferece sua própria cadência.

O encontro com Mariza também me confrontou com outro ritmo. Vinha de Buenos Aires carregada com a ansiedade, a incerteza e as expectativas do que seria minha experiência numa cidade que, afinal de contas, ninguém sabia como descrever. Com sensações similares iria me encontrar com Mariza, cuja figura e autoridade até esse momento eu havia construído por meio da leitura de seus textos, de sua citação em minhas referências teóricas, de seu posicionamento como autora com quem eu dialogava com a liberdade de quem desconhece que

alguma vez ela será parte ativa dessa conversa e, claro, da admiração que Roxana tinha me transmitido. Brasília era um outro, e Mariza, mediada pela escrita, em algum sentido também o era. De que modo seria ressignificada essa relação e redefinido esse lugar distante em que ela estava colocada? Do modo como Mariza sabe fazê-lo, com calma, com o ritmo de quem entende que a aprendizagem, a pesquisa e a orientação são processos no tempo e que, como nos rituais, suas fases não podem ser suprimidas ou invertidas. Como na cerimônia do chá, advirto retrospectivamente que há determinados conhecimentos e disposições que, como alunos ou orientados, vamos reconhecendo em nossos mestres e que não são comunicados por meios verbais e lógicos.

Eu havia viajado a Brasília para aprender e pesquisar sob sua orientação, mas toda sexta-feira ela, uma antropóloga consagrada e reconhecida, ia ao escritório do DAN onde eu trabalhava para discutir comigo uma série de artigos e livros que, claro, estavam previamente organizados num cronograma. Além disso, enquanto para mim tudo era novidade, para ela, isso supunha voltar a textos que ela já tinha discutido inúmeras vezes em suas aulas. Não obstante, era notória a vitalidade e a admiração com que falava, por exemplo, sobre os trabalhos de Peirce ou de Jakobson, destacando parágrafos e frases precisas, como se fosse a primeira vez que os lia. Para o primeiro encontro, o cronograma indicava a leitura de seis textos que me dariam um panorama das diversas noções de ritual e algumas das discussões que o curso exploraria. Na mesa que nos separava, lembro de ter disposto minhas anotações sobre cada uma desses trabalhos, papéis manuscritos que eram reflexo da mistura de desejo, ansiedade e precipitação em descobrir e compreender aquele universo que Mariza me estava propondo. Não me lembro de suas palavras exatas, mas sua mensagem foi clara: calma e tempo. Aquietando minhas emoções, dizia-me que o caos inicial viraria inteligível com o avanço do curso e que, no final, eu conseguiria voltar ao começo e advertir uma ordem e uns sentidos que nesse momento fugiam de mim. Ao introduzi-los em cada texto, como adverti nessa e nas aulas seguintes, não se tratava de abordar o todo, mas de identificar aqueles traços significativos.

Calma e tempo definiram também o ritmo dos encontros. Mariza chegava ao DAN, me cumprimentava, passava pela secretaria, encontrava um ou outro colega nos corredores, um encontro casual ou previsto, ações informais que sinalizavam que em breve nossa aula começaria. "Pegar um café" na secretaria acenava para esse início. Em seguida, uma conversa sobre temas diversos, como a nova vida em Brasília, acontecimentos de ordem política e cotidiana, exposições de arte, sugestões de lugares para visitar ou histórias familiares, representava o prelúdio de que outros referentes — os teóricos — estavam por ocupar a cena.

Então, finalmente, estávamos ocupadas no motivo que nos convocava, e esse era o tempo da lógica e do discurso verbal, a tentativa de desentranhar e interrogar as "fontes teóricas" que Mariza sugeria ler em língua original. Esse trabalho exegético e dialógico não durava mais de duas horas, suficientes para apontar ideias principais, aproximar-me das teorias da linguagem e do uso que certos antropólogos fizeram delas, discutir possíveis articulações entre campo e teorias, e claro, deixar-me pensando.

Sua maneira calma e pausada de falar, em voz baixa, com a gestualidade de suas mãos, um sutil movimento de cabeça, acompanhado por um sorriso, conduziam por outros canais a comunicação de suas ideias. Nesse ponto, em sua maneira de falar, reconhecia sua escritura — um estilo equilibrado, moderado, em que as ideias se desenvolvem seguindo um fio condutor cujo valor e significado não se impõem pelo tom da forma, mas pelo rigor e pela fundamentação dos conteúdos. Talvez, nesse caso, a eficácia de sua fala não resida em uma transferência de qualidades, da forma ao conteúdo, mas no ritmo da performance que nos dispõe à escuta atenta de suas palavras. Como plano de fundo desse fluir, o jogo entre etnografias clássicas e problemas contemporâneos, a mudança de registro que isso implica, marca os tempos do texto ou da exposição oral. As referências a nossos ancestrais — Malinowski, Leach ou Evans-Pritchard, entre outros, de acordo com o tema e a ocasião — situam o leitor ou ouvinte num terreno familiar, uma piscadela cúmplice que informa que compartilhamos um código e uma história teórica.

Não me lembro de nenhum signo que, como o café, assinalara que a fase central do encontro estava sendo concluída. Suponho que, ao se repetir semanalmente sob uma mesma estrutura, fomos adquirindo a temporalidade de um diálogo que em algum momento reconhecíamos que se esgotava, ensejando uma fase de encerramento. Novamente, conversas sobre temas informais, conferência das leituras para a próxima aula e, finalmente, um cumprimento de despedida.

Mariza aponta que o orientador tem "a responsabilidade da delicadeza tanto quanto da firmeza" e que a tranquilidade e segurança que fornece para o orientando descansam na sua responsabilidade de expandir as linhagens intelectuais que integra (Peirano, 2004:5). Como todo vínculo social, sua generalidade não pode predizer as características particulares que adotará, o que dependerá das experiências, das biografias e das personalidades dos sujeitos envolvidos. No entanto, esses traços pessoais também ingressam nos conhecimentos que o orientador propõe para delinear a ponte intergeracional entre o passado e o presente, pois ele mesmo, sendo parte de uma linhagem, se transforma em um referente para seu orientando.

A magia do *mestre*

Ao refletir sobre o modo como o trabalho de Mariza influenciou o meu, percebo que dois tempos se sobrepõem: o do texto escrito e o da oralidade. Meu primeiro contato foi com sua escritura; seus trabalhos e os de Tambiah chegaram, do Brasil contemporâneo, a uma Argentina também atual para pensar o passado colonial. Depois, essa viagem se relocalizou em Brasília, em conversas mais ou menos formais que em diversos espaços foram construindo o vínculo da orientação. O modo como Mariza me recebeu parecia apagar as hierarquias que, na relação entre autor e leitor ou entre referente teórico e pesquisador, estavam para mim claramente definidas. Acontecia o mesmo ao dirigir-me a ela sem títulos — só "Mariza" —, e até diante da ausência de um pronome pessoal que me permitisse explicitar essa distinção de autoridade — como *vos* e *usted* na Argentina. As formas como se davam as interações cotidianas iam reduzindo a distância que os textos tinham marcado para mim; o diálogo agora era com Mariza e não com "Peirano 2001".[7] No entanto, como ela aponta (Peirano, 2004), a relação entre orientador e orientando não é igualitária; o primeiro assume a responsabilidade de conduzir o entendimento entre o passado e o presente da disciplina. Sua delicadeza na orientação permitia o trânsito dessa dupla faceta da relação: a possibilidade de uma conversa franca, aberta e próxima, que habilitava a confiança para compartilhar minhas ideias, como se estivesse ante um par, mas que não encobria a autoridade de seu conhecimento e sua experiência, que de forma explícita ou tácita marcava os ritmos do diálogo.

Poucos dias após ter chegado a Brasília, em março de 2013, assisti às Conversas da Kata, um encontro organizado pelos estudantes da pós-graduação no começo do período acadêmico. Naquele ano, Mariza ministrou uma palestra e, entre outras coisas, afirmava que um orientador não tem que ser um especialista nem saber necessariamente sobre o caso que vai pesquisar seu orientando; enumerava, em seguida, a variedade de teses que tinha orientado. Na Argentina, eu arriscaria dizer, a postura geralmente é oposta: o orientando sempre procura um especialista para que o guie no tema que tem interesse em pesquisar. No entanto, vindo de quem vinha, tomei essa reflexão como uma citação de autoridade. Contudo, mais do que como uma premissa, eu a tomei como uma pergunta que eu esperava poder responder no tempo que estava por vir.

Assim como eu conseguia responder à pergunta sobre minha vinda ao Brasil se meu estudo de caso estava na Argentina, outra questão se formava: como a Mariza, na condição de orientadora, poderia me ajudar a pensar sobre uma realidade e materiais que eram estranhos para ela? Em que reside a magia do orientador? As reflexões que compartilho nestas páginas, em forma de reconhecimento

e agradecimento, talvez tentem sistematizar uma resposta a partir da minha experiência. O valor e o lugar que a Mariza outorga à etnografia e a maneira como entende o processo de produção, transmissão e ampliação da teoria também estão presentes em sua concepção sobre o papel de orientadora, o que marca algumas chaves dessa resposta. Outras respostas, como também tentei mostrar, devem ser procuradas em seus modos pessoais: a delicadeza de suas formas gestuais e de sua fala, e a fortaleza de suas ideias. E, se levarmos em conta que orientar tem como exercício fundamental o diálogo, a palavra, talvez seja exatamente aí, onde as ideias se fazem ações, que resida sua eficácia. Pensando, com Tambiah (1968), que os rituais envolvem uma relação recíproca entre palavras e ações, mas que essas palavras têm uma força criadora, têm efeitos sobre a realidade que descrevem, acho que a maneira como o trabalho da Mariza marcou e influenciou o meu próprio trabalho e o fato mesmo de eu estar prestando esta merecida homenagem evidenciam os efeitos dessa palavra, ou, dito de outra forma, o poder mágico de suas palavras.

Silvina Smietniansky é doutora em antropologia pela Universidade de Buenos Aires, pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET) e do Centro de Estudos em História, Cultura e Memória da Universidade Nacional de Quilmes (UNQ), onde também é professora. Suas áreas de interesse são: antropologia dos rituais, antropologia histórica e América hispânica colonial. E-mail: silvismiet@gmail.com

Notas

1. Agradeço às professoras Antonádia Borges, Christine de Alencar Chaves e Soraya Fleischer, organizadoras do seminário que deu origem a esta seção do *Anuário Antropológico*. Para mim é uma honra ter sido convidada para participar desta homenagem à professora Mariza Peirano. E também foi um prazer ter tido a possibilidade de estar outra vez em Brasília, compartilhando um espaço de intercâmbio.

2. Baseada nessa pesquisa, uma versão resumida da minha tese doutoral foi depois publicada (Smietniansky, 2013).

3. Quando os funcionários concluíam seus mandatos, eram submetidos a um *juicio de residencia*, com o objetivo de avaliar o cumprimento de suas funções — e castigá-los se considerados culpados — e também de melhorar as instituições políticas a partir do reconhecimento de suas falências. O procedimento era instruído em nome do rei e aplicado em todos os domínios da monarquia hispânica.

4. Ver, por exemplo, Cañeque (2004), Curcio-Nagy (2004) e Ortemberg Pablo (2014).

5. No marco da organização institucional da monarquia hispânica, os *cabildos* constituíam o governo local. Como "cabeça e regimento" da cidade, intervinham na vida social, política e econômica da comunidade local. A província do Tucumán estava conformada por sete cidades, cada uma administrada pelo próprio *cabildo*.

6. Em minha graduação em antropologia, lembro-me de ter lido pouquíssimas etnografias clássicas completas, e nos programas elas normalmente estavam colocadas como referências da história da antropologia. Posteriormente, no processo de pesquisa, tive a oportunidade de recompor essas leituras fragmentadas e entender seu valor.

7. Gluckman (1962) observava que em sociedades nas quais as mesmas pessoas se vinculam por meio de múltiplos papéis, a ritualização das relações sociais — aqui, os modos de nominar — permite distinguir em qual deles cada uma está colocada em certo momento. Talvez, em minha perspectiva, essa questão não estivesse tão distante.

Referências

AUSTIN, John L. 1975. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Publicado originalmente em 1955.

BOIXADÓS, Roxana. 1994. Fundaciones de ciudades como rituales: análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial. *Anuário Antropológico*, 92:145-178.

BURKE, Peter. 2005. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CAÑEQUE, Alejandro. 2004. *The king's living image: the culture and politics of viceregal power in Colonial Mexico*. New York: Routledge.

COHN, Bernard. 1980. "History and Anthropology: the state of play". *Comparative Studies of Society and History*, 22(2):198-221.

______. 2001. "Un antropólogo entre los historiadores: un informe de campo". *Desacatos*, 7:23-35. Publicado originalmente em 1962.

CURCIO-NAGY, Linda A. 2004. *The great festivals of colonial Mexico City: performing power and identity*. Unites States: University of New Mexico Press.

GLUCKMAN, Max. 1962. "Les rites de passage". In: ______. (ed). *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press. pp. 1-52.

JAKOBSON, Roman. 1971. *Selected writings*, v. 2. The Hague: Mouton.

KONDO, Dorinne. 1985. "The way of tea". *Man*, 20: 287-306.

LEACH, Edmund R. 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama. Publicado originalmente em 1954.

______. 2000. "Ritualization in man". In: ______. *The essential Edmund Leach* (Stephen Hugh-Jones & James Laidlaw, eds.). New York: Yale University Press. v. 1, pp. 158-165. Publicado originalmente em 1966.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1930. "The problem of meaning". In: Charles K. Ogden & Ivor A. Richards (eds.). *The meaning of meaning*. 3ª ed. London: Kegan Paul. pp. 296-336.

ORTEMBERG Pablo. 2014. *Rituales de poder en Lima (1735–1828)*: de la monarquía a la república. Perú: Fondo Editorial PUCP.

PEIRANO, Mariza. 1991. "Os antropólogos e suas linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16:43-50.

______. 1993. "As árvores Ndembu: uma reanálise". *Anuário Antropológico*, 90:9-64.

______. 1994. "A favor da etnografia". *Anuário Antropológico*, 92:197-223.

______. 2001. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

______. 2004. "A teoria vivida: reflexões sobre a orientação em antropologia". *Série Antropologia*, 349.

______. 2013. "People and ideas travel together: Tambiah's approach to ritual and cosmology in Brazil". In: Felicity Aulino, Miriam Goheen & Stanley Tambiah (eds.). *Radical egalitarianism: local realities, global relations*. New York: Fordham University Press.

SMIETNIANSKY, Silvina. 2013. *Ritual, tiempo y poder: una aproximación antropológica a las instituciones del gobierno colonial (Gobernación del Tucumán, siglos XVII y XVIII)*. Rosario: Prohistoria.

TAMBIAH, Stanley J. 1968. "The magical power of words". *Man*, 3(2):175-208.

______. 1985. *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press.

THOMPSON, Edward P. 1992. "Folklore, antropología e historia social". *Entrepasados: Revista de Historia*, 2:63-86. Publicado originalmente em 1976.

TURNER, Victor. 1999. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI. Publicado originalmente em 1967.

ZEMON DAVIES, Natalie. 1993. "Cencerrada, honor y comunidad en Lyon y Ginebra en el siglo XVII". In: ______. *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*. Barcelona: Crítica. Publicado originalmente em 1965.